

體味變化與基督教傳播

——怒江傈僳族的田野調查

• 盧成仁

在研究雲南少數民族為何接受基督教信仰這一問題上，有一種經典觀點，即認為基督教「醫藥布道」和「文字布道」的策略，使得其在少數民族社會傳播時不會有太多的障礙發生，從而使人們順利接受基督教信仰^①。此外，在一些研究少數民族地區基督教的論文及專著中，也不同程度地借用或者涉及此一觀點^②。本文基於田野調查發現，在雲南怒江娃底村傈僳族人體味的來回變動中，基督教信仰完成了在該村近一個世紀的傳播進程。同時，本文借鑒齊美爾 (Georg Simmel) 貨幣哲學的概念，以1980年以來貨幣化進程加速為背景，對體味變動中生活秩序的生成與需要，及其與傈僳人「身體感」之間的互動進行討論^③。

本文所研究的傈僳族是一個跨境而居的民族，據《2000年人口普查中

國民族人口資料》統計，在中國國內總人口共有634,912人^④，主要聚居在滇西北、滇北及川西南地區。其中怒江地區是傈僳族的主要聚居區之一。娃底村所屬的福貢縣，位於碧羅雪山與高黎貢山之間的怒江峽谷中段，西與緬甸接壤，北與貢山縣相鄰，傈僳族是福貢縣的主體民族。娃底村位於怒江西岸的一個山間台地上，海拔1,240米，地形和村子呈線性聚落，南距福貢縣城約9公里。根據村委會2006年的統計，娃底村共有住民149戶共579人；信仰基督教(新教，下同)的人數有508人，其中男性266人，女性242人，受洗人數302人，基督教信徒佔全村人口的87%^⑤。基督教於1940年前後傳入娃底村^⑥，在七十多年的傳播進程中，已經成為本地傈僳族的主體信仰。

在研究雲南少數民族為何接受基督教信仰這一問題上，有一種經典觀點，即認為基督教「醫藥布道」和「文字布道」的策略，使得其在少數民族社會傳播時不會有太多的障礙發生，從而使人們順利接受基督教信仰。

* 感謝麻國慶、沈海梅老師的悉心指導，也特別感謝劉永青老師的提點和幫助。在文章寫作及修改過程，對於來自不同方向、不同機構及師友的修改意見和建議，恕不能一一列出，但在筆者內心卻深懷感激！

筆者於2006年8月、2007年7至9月、2009年8至10月、2010年4月、2010年8至10月、2010年12月至2011年1月，在娃底村進行了長時段的田野調查^⑦，從而以娃底人的個案與上述有關基督教傳播研究的經典觀點進行對話，進而希望為少數民族地區的基督教傳播進程提供一個新的視角和解釋。

一 從有到無的「煙酒味」

娃底村所屬的上帕沿邊地方，在基督教傳入以前，「最嗜煙酒，無論男婦老幼，均用竹竿、竹根製為煙具隨身攜帶，吸食草煙習以為常，莫之非笑；酒則各戶自造為燒酒杵酒二種，燒酒係以內地普遍方法煮熬而成，杵酒煮後即置瓶中，隨時取入鍋內用水攪熱澄清，取水飲之。無論何事有酒，均合村同飲，醉後不擇人家任意酣眠，即道旁村畔亦有醉臥者，醒後始歸，沿江一帶相與成風不以異現」^⑧。這一描述與1935年進入怒江調查的陶雲逵及1944年前後進入怒江調查的張征東所觀察到的現象相似^⑨。同時，由於地理環境與種植技術的原因，「僅邊〔江邊〕一帶稍產稻穀，亦摻雜而食，高山之地概係雜糧，無論何種糧食均煮為粥，……不飲茶惟嗜酒，每當收穫之後，即任意煮酒同村共飲，不知節省，不知儲蓄，一至次年二三月間即行借糧」^⑩。因此，「糧食不善儲存，故常見於僳僳族地區中，人民泰半窮困，……糧無隔日之備」^⑪。根據這些記載，我們可以想見基督教傳入以前娃底僳僳族社會的情況：煙酒是整個社會習以為常的生活習慣，也是社會交往中不可或缺的

「潤滑劑」；即使在缺糧的情況下，人們仍然煮酒為樂，因而每個人身上或多或少都會有些煙酒味。

據迪付老人所說，基督教傳入娃底村，最初是因為「做迷信，殺豬、殺牛，殺不起時知道有個耶穌，才信了教」，「那時候聽說有個基督很不錯，信了他生活好過，就去找他們來傳了」。第一個來娃底村傳教的是僳僳人楊佔（雅各），他來傳教的情況，據村裏的老傳道員迪局說：「主要是講聖經、教僳僳字，講做人，耶穌是救世主，信他的人得永生」。楊佔在娃底村傳教的情形，與《福貢縣志》記載的美國傳教士馬導民牧師1930年前後在該縣上帕村傳教的情形差不多^⑫，也是先教僳僳文字，再宣講教義，傳播福音，將文字的傳播與基督教的傳播結合為一體。據福貢縣「兩會」（三自教會）老傳道員講，馬導民牧師最初在福貢上帕村傳教時，並不禁止信徒喝酒抽煙，其後隨着信徒的增加和對僳僳族社會情況的了解，馬導民牧師開始調整傳道策略，以教義宣講和教律規定的形式確定信徒必須戒煙戒酒。

不過，楊佔來娃底村時，就已明確要求信教的人戒煙戒酒，不能抽煙喝酒成為教律之一。戒酒使信教的僳僳人減少了用糧食煮酒，因此度過了經常可能發生的春荒，不至於忍飢挨餓，或以樹皮為食^⑬。戒煙戒酒讓娃底僳僳人第一次體驗到嚴整、節制的現代生活規律和意義。然而，對於大多數僳僳人來說，相傳幾輩子的喝酒抽煙習俗並不是一下就能改過來的。因此，信教前後身體氣味的變化，帶給娃底人的身體和心理體驗恐怕會更有意思，如一位老信徒起博所說：「以前身上甚麼味道都有，信教後甚

第一個來娃底村傳教的是僳僳人楊佔。他明確要求信教的人戒煙戒酒。戒酒使信教的僳僳人減少了用糧食煮酒，因此度過了經常可能發生的春荒，不至於忍飢挨餓。戒煙戒酒讓娃底僳僳人第一次體驗到嚴整、節制的現代生活規律和意義。

麼味道也沒了」。戒煙戒酒這一行為更重要的社會學意義，也體現在身體氣味的變化上。身上煙酒味的有無，成為娃底僂僂人區分人我的一項最直接指標。身上沒有煙酒味者是信徒，是「主內弟兄」；身上有煙酒味者不是信徒，不是「主內弟兄」。起博曾說到：「那時候，信不信教身上一聞就能聞得出來」。

信徒內部在信仰和祈禱上的互幫互助，使信教在某種程度上成為一種新的人群認同；這一在基督教名義下聚集的信徒群體成為村內一種新的人群。當地老信徒你格在回憶以前的情形時說到：「我那時候還小，我家還沒信教，那時信的人會被不信的人笑的，說你有酒不喝，有煙不抽，不是僂僂人。」在這種社會壓力下，娃底的基督教信徒成為村落內部的一種新人群群體，變成是一種自然的選擇。身上煙酒味的有無就是這一群體最直觀的判別標準；同時，煙酒味的有無也是群體內部成員互相監督的最直接的依據。存在着與其他人有別的身體氣味，使這一群體內部的往來和聯繫也得到進一步的加強，群體所帶來的影響也被散發出來。娃底村在基督教傳入五年後（約為1945年），全村就有13戶人家信教，而當時全村只有30戶人家^⑭。

二 再次出現的「煙酒味」

1958年以後，在全國範圍內掀起的「禁教」風潮，也影響到邊疆地區的基督教信仰活動。娃底村也不例外，村民被禁止信教。村裏那座在1956年蓋起的幹布以下、坪公以上，怒江江西片地區最大的木板房教堂，被當成

了大隊的庫房，後來又被改為豬圈。除了1961至62年之間曾有過短暫的鬆動外，此後娃底村的基督教信仰活動基本上都停止了，直到1978年。

這一時期，由於基督教信仰活動被禁止，教會組織也不復存在，戒煙戒酒的教律也不再為人們所謹守。其中的一個原因是，在基督教信仰活動被禁以後，娃底人在生病以後無醫可求，只好再次求助於傳統的巫醫「尼扒」（僂僂語「尼」是鬼的意思，「扒」是人的意思，大意为通靈之人）為其治療。尼扒在占卜後先確認是哪一種鬼引起疾病，然後「殺牲抵鬼」^⑮，祛病除災。巫醫是與傳統文化體系緊密結合的替代醫療方式。事實上，在基督教傳播伊始，娃底村內信教與不信教人群之間的爭鬥從來沒有停止過，比如在村落內口耳相傳的鬼神傳說就是一例。信教的人認為耶穌比鬼大，流傳的故事都是耶穌如何降服鬼；不信教的人認為鬼比耶穌大，侍奉耶穌不如「殺牲抵鬼」。當政治力量強行把基督教信仰從娃底人的生活中清除出去時，傳統的原始宗教活動開始一改以往的頹勢，再一次影響村裏大多數人的生活，也使原有的行為、習俗又出現在大部分人身上。同樣地，煙酒味也再次出現在人們身上。

國家當時對邊疆地區有所謂「原始共產主義」習俗的民族，實行「直過」政策，即無須經過社會主義改造，而直接過渡到社會主義社會，怒江僂僂族即屬其中之一。在「直接過渡」的集體化時期，田裏的勞動質量對於娃底人的生活並不會有直接的影響，幹得好和幹得差都一樣，因此也使人們的精力並不都放在「幹勞動」上。空閒時間的增多，使得人們經常有機會聚在一起喝酒、抽煙^⑯、聊天，通宵達旦

當政治力量強行把基督教信仰從娃底人的生活中清除出去時，傳統的原始宗教活動開始一改以往的頹勢，再一次影響村裏大多數人的生活，也使原有的行為、習俗又出現在大部分人身上。煙酒味也再次出現在人們身上。

「禁教」風潮使煙酒味在娃底僮僮人身上再次出現，映現了家庭經濟的赤貧與家庭矛盾的增多。整個村落在煙酒上的放縱與無節制，使得之前出現的富有社會意義的節制、嚴謹的生活規律和習慣付之流水。

直至喝醉為止。不過，人們煮酒、喝煙酒與「禁教」的政治形勢也有着密切的關係，普付老人說：「那個時候不喝不得，不喝你就是信教的。」事實上，煙酒味也是人們辨認信教與不信教者的政治標準。

不過，煮酒耗費糧食，對家庭的日常生活造成了相當的困難，也使家庭矛盾變得普遍而廣泛。如果家庭裏的男女主人雙方都喝酒，那就不會有甚麼太大的矛盾發生；不過，如果家庭裏的主婦要顧及小孩的飢餓和全家的溫飽，矛盾就會產生。柯葉在一次閒聊中說起他讀小學時的情況：「那時候嘛，一到收苞穀，村裏面家家都煮酒。我家也是一樣，我家有六個小孩子，吃都吃不飽了，我家爹還要煮酒，我家媽就經常和我家爹吵，有的時候半夜都能聽到他們在吵架。不是只有我家吵，其他人家也在吵。」

同時，由於過度的喝酒，人際糾紛也變得多了起來，一點小事情都能讓喝酒的人打起架來。村裏人經常

說，喝醉了酒的人你要避開他；「脾氣」不好的，他就打你，打了後就說喝了酒不知道，事情就變得很難辦，要找人調解，很「囉嗦」。有時，人際糾紛也會演變成家族間的械鬥。據賽學回憶說，在他小時候，家族之間的爭鬥有時甚至會在弩箭頭抹上打獵用的草藥（劇毒）。

由此，我們可以看到，煙酒味在娃底僮僮人身上的再次出現，所映現的不僅是基督教信仰活動的停止，也映現了家庭經濟的赤貧與家庭矛盾的增多；同時，村落內部的人際關係也顯得比較緊張。整個村落在煙酒上的放縱與無節制，使得之前出現的富有社會意義的節制、嚴謹的生活規律和習慣付之流水。煙酒味的再次出現，彷彿使僮僮人的生活又回到了基督教傳入以前的那種狀態，似乎基督教並沒有留下甚麼深刻的影響。不過，娃底村其後的發展證明並非如此，基督教對於娃底僮僮族社會的深刻影響仍然有待估量。



娃底人的田間勞作

三 貨幣化進程的加速與「煙酒味」的去除

改革開放使得怒江的社會生活發生了鉅變，這具體體現在貨幣化的進程之上。根據《怒江州金融志》記載，截至1978年，包括福貢縣的怒江州轄境內貨幣流通量才只有521萬人民幣^⑦。福貢傈僳族一直有以物易物的習慣。1949年以後，人民幣開始通行整個怒江地區，隨着國家對於怒江山區村落的滲透，貨幣觀念開始深入傈僳族村寨，雖然個別邊遠村寨小規模以物易物的習慣仍然存在，但是貨幣經濟已經成為主流。在1980年代以前，貨幣經濟規模由於計劃時代所限，並未得到較大的展開，只是維持在必需品(如肥皂、針線、火柴、鐵製農具等)的需求上^⑧。1980年代以後，隨着經濟開放的漸次展開，福貢縣的貨幣投入與回籠量開始得到很大的提升，從1986年的195萬元攀升到1988年的614萬元，在1992年達到了1,138萬元，並在1995年達到了歷史性的2,882萬元^⑨。

娃底村的貨幣經濟狀況在這種背景下也有很迅速的發展，與此同時，基督教信仰人數也得到了快速的增長。齊美爾認為，個人人格與社區及物有着非常緊密的結合，後者支撐着前者的性質；貨幣經濟則鬆解了這種個人人格與物及社區的聯結，擴大了人的自主性與獨立性，同時也擴大了物的使用價值，使其在更大空間與更大規模裏的流動成為可能^⑩。齊美爾對於貨幣經濟的批判性解釋，是我們理解娃底人在貨幣化進程中煙酒味再次消失，亦即基督教再次傳播的一個有力視角。

在1978年以後，隨着「禁教」政策的鬆馳，邊疆地區重新回到宗教信仰自由的軌道上來，娃底村也於這一年

後，開始恢復基督教信仰活動。最初只是幾個人一起在某一戶人家裏自發的禱告、禮拜，而後開始集中在村民批柱家進行禮拜活動。在批柱家的禮拜活動，由於人數的增加，隨後轉到迪局家進行(因為他家比較寬敞)。最初，在娃底村禮拜的人中也包括從山上村子及鄰村來的人，開始的時候只有三四十人，其後人數漸漸增多。批柱說，那時候人數是一個月一個月的增加，基本上每個禮拜都能看到新面孔。到1981年，娃底村開始在原教堂西北500米處，重建教堂。因為教堂原址已為人建房所佔，教會便重新發動信徒捐地捐材、出工出勞，建了一座木結構的茅草房教堂。據教會的一份文書記載，這座教堂的建築面積為225平方米。而娃底村在恢復信教以後的人數增長，根據現有數據，可從表1中看出來。

在信徒人數增長的同時，娃底村傈僳人的現金收入在糧食種植以外，也開始得到了多樣而且長足的發展。黃連、金銀花等野生中草藥的採集收入，雖然不是常態的收入，但因獲利較大，是當時娃底村民重要的收入來源之一。約恆告訴筆者：「那時候到山上去找金銀花，1斤能賣10多塊，……一次要花10天，可以找到1、2百塊錢。……回來曬乾後就是拿到『街』上去賣〔「街」、「街子」、「街天」為雲南方言，意思與集市、趕集、集期相似〕。」除了藥材，木材也是娃底村人在1980年代以後收入的一大來源。娃底村人的木材收入不僅包括上山砍原木的收入，也包括收購木材得到的收入。當時，娃底村內就有三個主要從事收購木材的家戶。

不過，相對而言，這些收入大都具有季節性，因而對於娃底村人來說，比較常態的收入就是打工的收

改革開放以後，娃底村的貨幣經濟狀況迅速發展，基督教信仰人數也得到了快速的增長。齊美爾對於貨幣經濟的批判性解釋，是我們理解娃底人在貨幣化進程中煙酒味再次消失，亦即基督教再次傳播的一個有力視角。

表1 娃底村總人口數和基督教信徒人數，1986-1996年

年月	總戶數	總人口	信教戶數	信教人口	男性信徒	女性信徒
1986年6月	—	—	54	337	153	184
1988年2月	80	473	62	366	161	205
1988年12月	78	469	62	375	169	206
1989年12月	79	488	66	393	184	209
1990年12月	87	511	69	403	186	212
1991年6月	88	494	71	407	192	215
1992年6月	94	528	80	451	210	241
1993年12月	98	531	72	378	187	191
1994年12月	98	526	77	419	194	225
1995年12月	111	554	88	435	199	236
1996年11月	109	548	94	482	236	246

資料來源：根據筆者的田野調查整理而成。

註：其中，1990年12月的信教人口與男女信徒總數誤差5人，但仍以檔案資料記錄為準。

油桐樹的種植把娃底置於更廣泛的社會聯繫中，不再像從前那樣可以不受外界的影響而過自給自足的半獨立生活。以貨幣經濟為代表，娃底僮人已經走入了一個新的歷史時代。這也是1980年代以後娃底村基督教信徒增多的主要社會情境之一。

入。這種打工，基本都是村內外的短工形式，有為別人家打石頭建房子的收入，還有到外面建築工地上打工的收入；在大雪封山的冬季為貢山獨龍江鄉背運物資，也是娃底人冬季農閒時的一項保留收入（據勒普說，背1斤3元）。無論如何，對於娃底人來說，那時手上的錢開始比以往任何時候都要多。因而，1980年代以後貨幣經濟開始進入並影響娃底村人的生活，也是一個明顯的社會事實。

不過，1978年以後國家在娃底村大力扶持的油桐樹種植，對於當地社會生活顯然有着更大的意義。在1980年代中後期，桐籽已是娃底人常態而重要的收入來源；據得迪說，1990年桐籽的收購價更達到了1元1斤的高價，成為當地人經濟生活中最大的收入來源。油桐樹種植的收入，增加了娃底人可以掌握的貨幣量，也使人們可以購買更多自己想要的商品。娃底村普通人家的電視機，也大多是在那個時候購買的。油桐樹的種植也把娃底村人的經濟生活與外界更大的經濟發展

聯繫起來，外界經濟需求的變化與娃底人經濟收入的興衰開始有了直接的關聯。1992年以後桐籽價格下跌（得迪說最低時降到了每斤2角至1.5角之間），娃底村人的經濟收入也跟着下降^②。2009年筆者在娃底看到桐籽的收購價為每斤3角，但因為油桐樹本身的黑斑病蔓延，桐籽產量非常低，桐籽已不再是娃底人收入的主要來源。同時，有相當多的家庭，砍掉了原先種的油桐樹，取而代之的是種植當下更具有經濟價值的核桃樹。

總之，油桐樹的種植把娃底置於更廣泛的社會聯繫中，不再像從前那樣可以不受外界的影響而過自給自足的半獨立生活。實際上，以貨幣經濟為代表，娃底僮人已經走入了一個新的歷史時代——一個他們以前所沒有經歷過的時代。這也是1980年代以後娃底村基督教信徒增多的主要社會情境之一。

1980年代以後的戒酒戒煙現象，也有了完全不同的社會背景和原因。在1978至79年，娃底村自發組織參加



娃底人在教堂禮拜的場景

禮拜的人，都是「禁教」以前信仰過基督教並參加過當時禮拜儀式的人，說他們是村落宗教領袖也不為過。但是，1980年代以後信仰基督教的情況，有了很大的變化，信徒當中既有這樣的一批老信徒，但更多的是之前沒有參加過禮拜儀式、也沒有信教經歷的新信徒。他們為甚麼而信教？還是得從煙酒味說起。

娃底村基督教會自恢復活動以後，戒煙戒酒仍然是重點強調的教律之一，是教會對每一個新入教信徒的基本要求。迪局就曾這樣總結信教人數增多的原因：

不信教的人吃酒，信教的人不吃，「包家庭」以後〔娃底村人們對於「家庭聯產承包責任制」，大多將之簡化為三個字的「包家庭」〕，信教的人生活好過一點；信教的，一個星期勞動六天，一天休息，吃的也多；不信教的人天天下地幹活，吃的不夠，穿得不夠，老實困難；有一點錢就去買酒吃，家庭不好在。

此外，中年人約恆的生活經歷也似乎印證了迪局所說。約恆在村裏信了教，後來在緬甸打工時工友相帶喝酒抽煙，回來後又去教堂信教了，「第一次嘛，是不喝酒才信教的，喝酒的話，活都幹不起了嘛。三、四個人一邊吹，一邊喝，一天就下來了嘛。第二天肯定是起不來的，兩天都沒掉了，活也沒得幹，幹不起了嘛。現在用錢的地方多了，喝了酒，活幹不起來，找不到錢。現在嘛，也是不喝酒才去的〔教堂〕，要是喝酒嘛，錢就找不着了。」像約恆這樣想讓生活過得好一點，不想再抽煙喝酒而信教的人有很多，特別是在中青年人的信教緣由中佔大多數，而這一年齡群的人都是家庭經濟的頂樑柱。

在1980年代以後，由於經濟開放程度的提升，市場上各種各樣的商品也得到了比較充分的供應。而在這個時候，國家對娃底村的各項補助開始減少，村民的日用百貨和服飾毛線等各種雜貨品都必須要用錢去「街子」上交換獲得。這種情況有點類似於

1980年代以後信仰基督教的情況有了很大的變化，信徒當中既有一批老信徒，但更多的是之前沒有參加過禮拜儀式、也沒有信教經歷的新信徒。這樣想讓生活過得好一點，不想再抽煙喝酒而信教的人有很多。為了找錢，戒除煙酒就是必須的一個前提。

相對於傳統社會對煙酒的放任與無節制、集體化時期人們的煙酒習慣與政治標準及平均主義體制相結合，在貨幣經濟時代，煙酒味的去除，實際代表了一種嚴謹生活秩序的內在需要。這一需要既是貨幣經濟發展的要求，也是基督教信仰對於人們內在影響的深化。

齊美爾所說的，「人人口袋裏都有些小錢，往往僅僅由於一時的誘惑，就立即用小錢買各種小東西，……這種情況以及貨幣可分割為最小的數額，肯定有助於現代生活在外在的尤其是美學的形態上精雕細刻，精打細算」²⁰。娃底村在被整合進商品經濟之後，也使得村民必須努力用各種方法去找錢。為了找錢，讓手頭有適當的錢財可以支配，戒除煙酒就是必須的一個前提，否則不但找不到錢，且所找到的錢，也都會被煙酒所消耗。娃底僂僂人的生活也開始精打細算起來。正因此，教會對於煙酒的嚴格規定並沒有阻礙信教人數的增多，相反在1980年代以後，對於煙酒的嚴格規定，可以說是為信徒的增多打下了堅實的社會基礎。

相對於基督教傳播伊始，通過醫藥、禱告等方式置換傳統的「殺牲抵鬼」及地方性的「十誡」教律²¹，娃底人戒除煙酒的行為可以說是一種他律活動；而貨幣化進程加速後帶來的減少開支、增益家庭生活的需要，使戒除煙酒也具有了一種自律活動的性質，象徵意義不言而喻。事實上，在增益家庭生活之外，相對於傳統社會對煙酒的放任與無節制、集體化時期人們的煙酒習慣與政治標準及平均主義體制相結合，在貨幣經濟時代，煙酒味的去除，實際代表了一種嚴謹生活秩序的內在需要。這一需要既是貨幣經濟發展的要求，也是基督教信仰對於人們內在影響的深化。

娃底人經常說信教者和不信教者結婚麻煩。麻煩首先就在共餐上。以筆者所參加的一次議婚為例²²，不信教的人抽煙喝酒沒有節制，有些人醉了仍然在喝，同時說着一些不着邊際或魯莽的話。因而，娃底人經常說抽煙喝酒的人——「亂」。這種「亂」，事

實上就是沒有秩序，失序。對於信教的人來說，需要的是一種嚴謹的秩序，但抽煙喝酒的相對放縱與失序的感覺，猶如「潔與不潔」一樣²³，是一種不潔的感覺。所以，娃底人才會說不想去參加不信教的人的婚禮、不想和抽煙喝酒的人一起吃飯，因為「不乾淨」——首先是對於食物有一些不同看法，信教的人不吃雞血、豬血等，而不信教的人在宰殺豬、雞時會留下豬血、雞血，或做佐料，或結凍生炒；但更重要的是那種失序的不潔感覺。因而，對於娃底人來說，煙酒味消失的背後，其實代表的是一種生活秩序的生成與需要。

娃底村僂僂人先前以物易物的交換模式及簡單經濟形態，將個人和社區及其所生產物緊緊聯繫在一起，個人的性質與社區和物的性質有着同一性，個人的流動和自由被社區的形態和物的交換特性所決定；而在1980年代以後，貨幣經濟的來臨和擴大，將物品與個人分解成兩種軌道，擴大了各自的自由和流動，使基督教信仰的再次復歸具有了社會基礎。但貨幣經濟作為現代性的一面²⁴，有它對於社會生活的明確要求。娃底僂僂人在1980年代後信教人數增加，煙酒味又再次從人們身上消失。戒除煙酒代表的是一種有節制和秩序的生活方式，是貨幣化進程加速以後所帶來的娃底僂僂族現代性社會對於人們生活的基本要求。同時，這種秩序的生成和需要，也發散到了人們對於身體感知的體驗中去。

四 「煙酒味」與身體感

煙酒味的消失過程實際上也是一種身體的控制過程，是為了某種規訓

而實施的身體控制，這種規訓既是基督教教義教律所施加的，也是現代性社會施加於娃底傩人身體的。如台灣學者余舜德所認為，身體感是「身體作為經驗的主體以感知體內與體外世界的知覺項目 (categories) ……這些項目於人們的生長過程中，於身體長期與文化環境的互動中養成，身體感的項目與項目之間所形成之體系性關係，是人們解讀身體接受到的訊息及各種具文化意涵之行動的藍本；……身體感的項目來自於文化與歷史的過程，……更經由長期於文化的物質環境中生活、成長而養成，充分內化入我們的身體」^②。換句話說，生物性的身體感知也受到來自文化與時代的影響與制約。因而，娃底傩人煙酒味的消失所帶來身體感的變化，其中既呈現娃底傩人在基督教傳播進程中文化與歷史感知的差異，也呈現出當地人在秩序的生成與需要上所受到的深刻影響。

娃底傩族社會對於身體的感知，首先就是「飢餓」。我們曾說到，娃底村所屬的上帕地方過往「每當收穫之後，即任意煮酒……一至次年二三月間即行借糧，否則忍飢挨餓，遍尋樹皮草根或果食為食，故生活半年充足半年飢餓」^③。這種飢餓的感覺不僅1949年以前如此，1949年以後也仍然存在。起博老人回憶1960年代情況時說：「打上來苞穀自己吃不飽也要煮酒。不信教與信教都一樣了，都喝酒。那個時候生活老實難，老實餓呢。」飢餓感就是娃底傩人對過去那個時代的歷史感知。但是，他們飢餓的身體感卻與煮酒有着直接的聯繫，因為過量的煮酒而使口糧匱乏，從而使飢餓成為人們主要的身體記憶。老年人此賽曾說起，「70年那哈子〔方言，那

時候之意〕還是煮一些酒呢。那哈子吃不飽了嘛，我們嘛喝湯湯，渣渣小娃娃吃。娃娃多，渣渣都不夠吃。那哈子是老實餓呢。」由此可見，飢餓的身體感與煙酒味是緊緊聯繫在一起的。

不過，這種飢餓的身體感，在信仰基督教之後，開始轉變為以煙酒味為主的身體氣味的感知。最初基督教在娃底村的傳播，以戒煙戒酒作為傳道策略和信徒／非信徒人群判別的標準。信徒對信教經歷的回憶，也都以身體上煙酒味的消失作為印象最為深刻的記憶。不過，前述起博老人說的「甚麼味道都有」，不僅包括煙酒味，也包括身體其他的味道，像體液和污垢的味道。此力也說到，「以前我們傩人都不洗澡，一個月不洗臉的都有，到了『街子天』才摸把水洗臉，信教的人講衛生。」^④最初戒煙戒酒的教律對人們的生活狀況有所緩和，同時基督教所推行的現代衛生觀念，也得到人們的認同，體味成為判斷一個人是不是信徒最直觀的身體標準。

1980年代以後，隨着信徒人數的增加，戒煙戒酒又成為每個信徒所必須遵守的教律。戒煙戒酒所帶來的體味變化，也對家庭和社會生活產生良好的增益，使飢餓的身體感在溫飽得到解決之後開始消失，身體的氣味變成了娃底傩人舒適感來源的主要基礎。有一次，筆者在村民鄧路家吃飯，飯後和其他幾位客人在客廳閒聊，有兩位客人是他從貢山來的朋友，他倆飯後就在客廳裏點起香煙來抽，筆者無意中看到鄧路有意識地坐得離他們遠了一點。客人走了之後，筆者問起鄧路坐遠的原因，他說聞了煙味不舒服，而且聞二手煙對身體不好。從這一個小小動作的背後，不僅可以發現基督教傳播以來禁煙禁酒的

飢餓感是娃底傩人對過去那個時代的歷史感知。他們飢餓的身體感，在信仰基督教之後，開始轉變為以煙酒味為主的身體氣味的感知。這還包括身體其他的味道，像體液和污垢。體味成為判斷一個人是不是信徒最直觀的身體標準。

在包含舒適感在內的身體感知中，將體味與整個社會價值觀聯繫在一起，加強了對於身體規訓的力量；將一種生活秩序的需要，內化到了人們的身體感知中，既宣告了生活秩序的生成，也說明這一秩序的觀念和行為，已經滲透到了娃底人深層次的身體感中，成為內在意識。

教律，已經內化到了信教的娃底人的意識中，而這種意識也自覺或不自覺地與身體的舒適感掛起鉤來，成為個體身體舒適感的主要基礎之一。

另外，這種舒適的身體感，不僅來自於對煙酒味的反應，也體現在身體的潔淨度上。在夏季的娃底村，下午4、5點的時候在村中的水泥路上，總能看到年輕人相約去村外小溪洗澡的身影。2007年夏天的一個傍晚，村民余力突然跑進筆者住的房子，問可不可以在這裏洗個澡，因為他家停水了到現在一直都沒來；筆者所住房子由於在坡上，水管正好有水。筆者笑着問他為甚麼非要現在洗澡時，他說：「我幫我外婆家背苞穀，流了很多汗，不洗身體有味道，讓別人聞到了不好；不洗，我自己的感覺也不好瞭嘛。」

筆者在村裏也看到，小夥子晚上出來走動，特別是去「釣姑娘」〔方言，結識姑娘、和姑娘談戀愛之意〕的時候，都穿得很乾淨、很整潔，身上泛着肥皂的香味。當筆者問他們為甚麼晚上穿的和白天穿的不一樣，他們大多用一種奇怪的眼神看着我，因為在他們看來，這個問題根本不是問題，「如果你穿得不乾淨，身上還有味道，誰還會跟你在一起玩」。而根據筆者的調查，小夥子所說的這種「味道」，既包括了煙酒味，但也有體液和污垢的氣味。這種在社會交往中，對於身體氣味的共同要求，也就是一種社交中的身體感知，與傣族傳統的身體習慣不同^⑩，它事實上受到了現代社會對於個人行為與身體規範的影響。

福柯 (Michel Foucault) 曾經用「圓形監獄」的譬喻，來說明為了達到對身體的規訓，需要持續不斷的監視，而這個監視就是通過眼睛來達到的；

當一個人長期暴露在他人的目光下，慢慢的就會內化了他人的「凝視」，接受了規則，然後開始管制自己^⑪。在娃底傣族社會中，當基督教開始傳播時，用教義宣講和教律懲戒的形式，讓人們戒除煙酒，並將煙酒味的有無作為評判信徒的直觀標準，在體味這一客觀前提下，使人們受到他人目光的「凝視」，將外界的要求內化為自身的身體標準。

1980年代以後，娃底傣族社會發生了範圍廣闊的變遷，基督教信仰亦再次復歸；同時，娃底人也需要面對前所未有的貨幣經濟時代。娃底人的身體感以煙酒味為基礎，他們在煙酒味的重臨與消失中建立了一個縱向的身體感知，在這一感知中，映現出娃底人一系列社會狀況與歷史背景的差異。不過，貨幣經濟形塑了對嚴謹、節制的生活秩序的需要，娃底人體味變動的背後事實上代表了一種生活秩序的生成。

但在包含舒適感在內的身體感知中，將體味與整個社會價值觀聯繫在一起，加強了對於身體規訓的力量；將一種生活秩序的需要，內化到了人們的身體感知中，既宣告了生活秩序的生成，也說明這一秩序的觀念和行為，已經滲透到了娃底人深層次的身體感中，成為娃底人自身的內在意識。

五 結語

無疑，「醫藥布道」與「文字布道」對促進基督教初期在雲南邊疆少數民族地區的傳播，具有一定的解釋力。不過，在「醫藥布道」與「文字布道」的解釋模式裏，一個隱而不張的

預設就是：代表先進文化的基督教對於代表落後文化的少數民族之提攜、幫助和照拂。我們不能說「醫藥布道」與「文字布道」具有某種進化論的解釋色彩，但是其所具有的「內部東方主義」的思維方式^②，仍然是顯而易見的。同時，「醫藥布道」與「文字布道」解釋，忽視了以少數民族自身為主位，來看其文化背景和社會結構對於基督教信仰的適應、需要，以及調適。

另外，需要說明的是，「醫藥布道」與「文字布道」的解釋模式，只關注了基督教信仰傳播初期的狀況，只是對傳播初期的外在表現進行了研究。從體味的角度切入，能勾連起對基督教傳播的整個歷史過程進行理解和解釋的新需要。在娃底傈僳人體味的個案中，我們不僅看到了市場經濟發展、社會變遷與基督教信仰之間的關係；同時，我們也看到這一信仰與人們更具內在意義的生活秩序與身體感知之間的互動。在這些關係和互動中，我們領悟到體味的來回變動，不僅塑造了信徒與非信徒的群體意識、衛生與潔淨的觀念，也形塑了內在秩序的生成與需要。從而，也體認到在娃底的個案中，與其說是基督教選擇了傈僳人，不如說是傈僳人在歷史的過程中，主動選擇了基督教。

註釋

① 參見楊學政主編：《雲南宗教史》（昆明：雲南人民出版社，1999）；錢寧主編：《基督教與少數民族社會文化變遷》（昆明：雲南大學出版社，1998）；韓軍學：《基督教與雲南少數民族》（昆明：雲南人民出版社，2000）。

② 參見韓軍學：《基督教與雲南少數民族》；盧榮和：〈少數民族基督教信仰的田野研究：以雲南怒江傈僳族為例〉（中國社會科學院博士論文，2004）；游斌：〈聖經翻譯、文字創制與社會轉型〉，載許志偉主編：《基督教思想評論》，第六輯（上海：上海人民出版社，2007），頁286-96。

③ 本文按照人類學慣例，對文中所涉及的人名、地名均作了技術性處理。

④ 國家統計局人口和社會科技統計司、國家民族事務委員會經濟發展司編：《2000年人口普查中國民族人口資料》（北京：民族出版社，2003），頁929-31。

⑤ 這項資料來自於娃底村教會於2004年所做的統計。就筆者在村中調查所知，除有4戶左右家庭明確宣稱不信教外，其他家庭或多或少都與教會存在關係；同時，一些不信教的青年，也大多來自信教家庭。

⑥ 這一傳入時間來自於對村落中老人的訪談。娃底村最早建立教堂的時間是1945年，而健在的老人都說，在教堂建立前的四、五年裏就有人來傳教了；但具體是四年還是五年這一問題上，回答因人而異。娃底村的老傳道員，現年七十二歲的迪局肯定地回憶說是在教堂建立前五年。因而筆者引用他的說法，將娃底村基督教的傳入時間，粗略估計為1940年前後。而基督教傳入福貢縣的時間，是在1930年前後。參見福貢地方志編纂委員會：《福貢縣志》（昆明：雲南民族出版社，1999），頁470-73。

⑦ 以下引文或訪談內容如無特別註明，均出自筆者的田野調查。

⑧ 《纂修雲南上帕沿邊志》，手抄本，頁19。本書藏福貢縣圖書館，編纂者不詳。從書中多次提到當時的設治局長保維德，而沒有提及其繼任者施國英、馬崇清等的情況來看，此書應編成於1929至32年之間。

⑨ 陶雲逵：〈碧羅雪山之栗粟族〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1948年第17本，頁348；西南民族學院圖書館編：《雲南傈僳族

體味的來回變動，不僅塑造了信徒與非信徒的群體意識、衛生與潔淨的觀念，也形塑了內在秩序的生成與需要。在娃底的個案中，與其說是基督教選擇了傈僳人，不如說是傈僳人在歷史的過程中，主動選擇了基督教。

及福貢貢山社會調查報告》(成都：內部出版，1985)，頁118-19。

⑩⑳ 《纂修雲南上帕沿邊志》，頁27。

⑪ 《雲南傈僳族及福貢貢山社會調查報告》，頁118。

⑫⑬ 福貢地方志編纂委員會：《福貢縣志》，頁471；295-304。

⑬ 參見《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編：《傈僳族社會歷史調查》(昆明：雲南人民出版社，1981)，頁30、92-93。

⑭ 這一資料來自於老傳道員迪局的回憶。在筆者所訪談的其他六位老人中，都認為第一次建教堂時，信教人數已經明顯增加，但對於具體的數字，則並不清楚；同時，有些老人在當時(1949年前後)並未信教。因而此處採用迪局的說法。

⑮ 所謂「殺牲抵鬼」，就是將病症歸因於數目眾多的鬼上，一種鬼對應一種或數種病症，從而依病症的程度殺牛、豬、雞等。

⑯ 讓陶雲達在怒江調查中感到印象深刻的是，沒事時傈僳人聚集在一塊、圍攏成圈，一邊吸早煙，一邊不時吐痰涎。參見陶雲達：《碧羅雪山之栗粟族》，頁350-51。

⑰ 怒江州金融志編纂委員會編：《怒江州金融志》(昆明：雲南民族出版社，2001)，頁89。

⑱ 《福貢縣統計志》(內部資料，出版資料不詳)，頁84。

⑳ 西美爾(Georg Simmel)著，陳戎女等譯：《貨幣哲學》(北京：華夏出版社，2002)，頁224-49。

㉑ 收入的下降，不但影響娃底人舉辦和參加禮拜儀式的熱情，也影響了人們在儀式中錢與物的奉獻。

㉒ 齊美爾(Georg Simmel)著，林榮遠編譯：《社會是如何可能的：齊美爾社會學文選》(桂林：廣西師範大學出版社，2002)，頁81。

㉓ 在福貢傈僳族地區的基督教信仰中，除了原有的摩西十誡外，傳教士也規定了另外十條教規，亦被人們稱為「十誡」：(1)不飲酒；(2)不吸煙；(3)不賭錢；(4)不殺人；(5)不買賣婚姻；(6)不騙人；(7)不偷人；(8)不信鬼；(9)講究清潔衛生；(10)實行一夫一妻制。參見雲

南省編輯組：《中央訪問團第二分團雲南民族情況彙集》，上冊(昆明：雲南民族出版社，1986)，頁21。

㉔ 議婚是娃底人在結婚之前必須經歷的一道儀式或程序，雙方的家長和親戚在這次議婚中相互見面，同時會有比較盛大的共餐行為。這次議婚在2010年9月4日下午進行，男方是福貢利沙底鄉不信教的一位老師，男方同來的親戚朋友也多不信教。

㉕ 道格拉斯(Mary Douglas)著，黃劍波、柳博贊、盧忱譯：《潔淨與危險》(北京：民族出版社，2008)，頁8-36。

㉖ 吉登斯(Anthony Giddens)、皮爾森(Christopher Pierson)著，尹宏毅譯：《現代性——吉登斯訪談錄》(北京：新華出版社，2001)。

㉗ 余舜德：〈從田野經驗到身體感的研究〉，載余舜德主編：《體物入微：物與身體感的研究》(新竹：國立清華大學出版社，2010)，頁15-16。

㉘ 這一講述，也與1950年代初中央訪問團二分團在福貢的觀察相一致：「個人衛生，信教不信教有所不同，信教者知道洗臉、漱口、梳頭。一家人只有一個臉盤，手巾是麻布，沒有手巾的人家，洗臉用衣服揩。漱口有用牙刷的，有用指頭搓的。不信教者有的人一生只洗過三次臉。」參見《中央訪問團第二分團雲南民族情況彙集》，上冊，頁21。

㉙ 陶雲達：《碧羅雪山之栗粟族》，頁356。

㉚ 福柯(Michel Foucault)著，劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰：監獄的誕生》(北京：三聯書店，1999)，頁205-12。

㉛ 沙因(Louisa Schein)著，康宏錦譯：〈中國的社會性別與內部東方主義〉，載馬元曦主編：《社會性別與發展譯文集》(北京：三聯書店，2000)，頁102；薩義德(Edward W. Said)著，王宇根譯：《東方學》(北京：三聯書店，2007)，頁16。